

Рецензия на книгу:

***Herat M. (ed.).***

***Buddhism and Linguistics: Theory and Philosophy.*** —

Cham: Palgrave Macmillan, 2018. — xvii + 191 pp. —

ISBN 978-3-319-67413-1

**С.Л. Бурмистров**

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.17816/WMO55072

Ключевые слова: буддийская философия, лингвистика, дзэн-буддизм, китайский буддизм, китайский язык, семиотика.

Рецензия поступила в редакцию 02.06.2020.

Бурмистров Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (SLBurmistrov@yandex.ru).

© Бурмистров С.Л., 2020

Тема языка и речи в индийской философии всегда была принципиально важной. Вечно звучащую Священную Речь (*Vāc*) слышали ведийские пророки-*риши*, перелагая ее на язык, понятный обычному человеку, не имеющему «чудесного слуха» (*divya-śrotra*), — и плодом этого стали гимны Вед. Необходимость точного произношения ведийских *ричей*, *саманов* и *яджусов* в ходе ритуала потребовала анализа фонетической стороны человеческой речи, а расхождение ведийского языка и разговорных языков древней и средневековой Индии (магадхи, ардхамагадхи, шаурасени, пали и др.) сделало необходимой формализацию языка гимнов, чтобы жрец, возглавляющий их, понимал и мог без ошибок запомнить и произнести любой требующийся правилами ритуала текст. Всё это привело к возникновению древнеиндийской грамматики, вершиной ее стало «Восьмикнижие» Панини (III в. до н.э.). В V в. представитель ранней веданты Бхартрихари отождествлял Брахман с этой вечной Речью, благодаря которой существует сама Вселенная, ибо именно эта Речь задает сакральный

вселенский порядок (*ṛta*), в соответствии с коим сменяются времена года, восходит и заходит солнце, рождаются, взрослеют, стареют и уходят в иной мир люди, а каждый человек занимает определенное место в кастовой системе индийского общества. Конечно, речь и язык древнеиндийские философы и грамматисты еще не различали, но сама лингвистическая проблематика в религиозно-философской мысли древней и средневековой Индии занимала очень важное место.

Не стал исключением и буддизм. В нем язык и вся связанная с ним деятельность человека понимались как часть сансары и, более того, как одна из ее причин, так что преодоление концептуализирующего мышления было *conditio sine qua non* просветления и нирваны. Этой тематике посвящена монография, подготовленная коллективом авторов под редакцией Манель Херат, преподавателя английского языка и лингвистики в университете Хоупа (Ливерпуль, Великобритания). В сферу ее научных интересов входят общая лингвистика, английский язык в мире, буддийская философия и когнитивная психология. Во введении к монографии (pp. 1–18) она отмечает, что буддизм предполагает наличие систематического знания у адепта (pp. 2–3), включая не только знание разговорных языков (общеизвестно, что сам Будда проповедовал свое учение на разговорных языках, распространенных в долине Ганга, и своих учеников наставлял нести учение так, чтобы оно было понятно слушателям в любой стране мира и среди любых народов), но и более сложные и тонкие знания — логику, риторику, без которых невозможно проповедовать и опровергать оппонентов и критиков учения, лингвистику, позволяющую более точно понимать язык, на котором ты проповедуешь, психологию, дающую возможность лучше учитывать особенности аудитории, перед которой читается проповедь или ведется публичный диспут, и т.д. Впрочем, следует заметить, требование систематического знания учения и всего того, что позволяет успешно проповедовать его, характерно вообще для всех развитых религий — христианства, ислама, иудаизма и др. Но языки, как известно, изменяются, и Херат связывает понятие не вечности (*anitya*) в буддизме в том числе и с этим явлением (p. 4). Согласно буддийскому учению, нет смысла жестко привязывать религиозную практику к какому-то конкретному языку (как это имеет место, например, в ведийской религии с ее гимнами, малопонятными уже ко временам Будды для большинства верующих), так как язык изменяется, а смысл, на который при помощи языка можно указать, останется неизменным — просветление и нирвана, — поэтому последователь учения Будды должен быть достаточно проницательным, чтобы уметь проникать за языковые структуры и понятийные конструкции к тому смыслу, который лежит в основании всех направлений буддийской философии. Фундаментальное для всей буддийской идеологии понятие страдания (*duḥkha*), в понимании автора, тоже не исчерпывается только физическим и даже моральным страданием, но имеет одним из своих условий определенные языковые конструкции, опираясь на которые человек действует в сансарическом мире. В частности, одна из принципиальных особенностей языка — это бинарные оппозиции: противопоставляются друг другу, например, звонкие и глухие согласные, долгие и краткие гласные, противопоставляются субъект действия и субъект состояния, с одной стороны, и объект действия — с другой (в языках аккумулятивного строя), причем одна из сторон такой оппозиции всегда семантически маркирована. Точно так же противопоставляются друг другу истина и ложь, единое и многое, настоящее и прошлое, определенное и неопределенное, причем первые элементы этих пар всегда не маркированы (p. 13). То же самое имеет место и в буддизме, где противопос-

тавлены сансара и нирвана, аффекты и чистое сознание и т.д., и задача адепта — трансформировать свое сансарическое сознание, очистив его от аффектов и тем самым обретя просветление (р. 14).

Статья доктора философских наук, главного научного сотрудника Института философии РАН Виктории Георгиевны Лысенко «Буддийская философия языка в Индии: общий обзор» (“The Buddhist Philosophy of Language in India: An Overview”, pp. 19–34) вводит читателя в проблематику философии языка в буддийских текстах. Прежде всего автор отмечает связь буддийской философии языка с общеиндийской лингвистической традицией, характерная черта которой — особое внимание к фонетике и просодии. Веды, как известно, передавались изустно, ученик выучивал их «с голоса», и записаны они были только в XII в., т.е. уже в те времена, когда буддизм был практически полностью вытеснен из Индии. Всё это вместе с задачей сохранения и точной передачи ведийских гимнов породило особый интерес грамматистов древней и средневековой Индии к физическим и физиологическим аспектам речи, включая ударение, ритмику речи, тон и его модуляции, а также к вопросам языковой прагматики — в первую очередь применительно к ритуальной сфере. Термин «фоноцентризм», изобретенный Жаком Деррида и примененный Шелдоном Поллоком к индийской философской традиции, вполне адекватно описывает специфику древнеиндийского учения о языке (р. 20). Однако точно таким же образом передавались в течение пяти веков и собственные наставления Будды, которые были записаны только на рубеже нашей эры. Но различие между Ведами и наставлениями Будды было принципиальным: гимны Вед воплощали собой вечную Священную Речь, и ни один звук в ней не мог быть даже в малейшей степени изменен, буддийская же доктрина, согласно собственным представлениям буддистов, могла передаваться разными способами и, как было сказано выше, даже на разных языках при условии сохранения смысла сказанного (р. 21). Это налагало определенный отпечаток и на представления буддийских мыслителей о природе языка. Так, одним из вопросов, вызывавших дискуссии между представителями разных буддийских школ, был вопрос о природе языковых явлений (фонем, слогов и т.д.). В хинаянской школе саутрантика реальными считались только отдельные фонемы, которые понимались как чисто физический феномен, а кроме того, реальными (*dravyasat*) для саутрантиков были все языковые феномены — фонемы, слова и предложения. Вайбхашики же (другая школа хинаяны) полагали, что фонемы нельзя считать ни физическим явлением (*gūṇa*), ни ментальным (*citta*), а слова и предложения к тому же только номинальны (*prajñaptisat*). К этому надо добавить еще и общепросветительское понимание языковых знаков как результата определенного общественного соглашения (р. 24–25). Иными словами, любые знаки — не более чем человеческое изобретение, значение им задается произвольно, поэтому важны не они сами, а та истина, которая может быть выражена с их помощью. Мыслители махаяны пошли еще дальше: для них номинальны все дхармы, так как ни одна из них не существует сама по себе — все они взаимозависимы (р. 27). Всё это породило представление, что языковые знаки и их сколь угодно сложные сочетания (например, философские концепции или религиозные учения) не описывают истинную реальность, пусть даже приблизительно, а только указывают на нее или показывают, как адепт может изменить свое сознание, чтобы самому увидеть истину, которая не ухватывается никакими словами. Согласно махаянской школе мадхьямака, любые языковые конструкции имеют смысл только применительно к сансарическому миру, полному различий, которые непросветленное сознание прини-

мает за реальные, хотя в действительности они проведены самим этим сознанием. Истинная реальность невыразима, и даже наставления Будды суть всего лишь указания, следуя коим, последователь сможет привести свою психику в такое состояние, чтобы узреть реальность самому. С точки зрения другой махаянской школы — йогачары, в принципе можно говорить об истинной реальности, а радикальный скептицизм Нагарджуны и его последователей нацелен исключительно на опровержение ложных учений. Срединный путь, о котором учил Будда, пролегает, согласно Асанге, между крайностями учения о неизменном Я (*Ātman*) и нигилизма мадхьямаки (p. 28–29).

Дуэйн Уильямс из университета Хоупа в своей статье «Палец и луна: язык, реальность и интерпретация в дзэн-буддизме» (“The Finger and the Moon: Language, Reality, and Interpretation in Zen Buddhism”, pp. 35–54) анализирует дзэнское учение о языке и его связи с внеязыковой реальностью. Само название статьи отсылает к известному буддийскому афоризму о различии луны и пальца, указывающего на луну. Как немислимо путать эти две вещи, так же немислимо смешивать друг с другом любые вообще знаки, с одной стороны, и вещи, которые обозначаются этими знаками, — с другой. Язык в дзэн-буддизме понимается как множество относительно произвольных ярлыков, навешиваемых на элементы внеязыковой реальности, но о характере самих этих элементов по свойствам ярлыков судить невозможно. Иными словами, язык может *выражать* значения, но никогда не может *порождать* их (p. 39). Разумеется, это не чисто дзэнское понимание природы языка, оно характерно для буддийской философии вообще, но в дзэн-буддизме на нем основаны многие психотехнические практики, подталкивающие ученика к тому, чтобы разрушить языковую «стену», отделяющую его еще не просветленное сознание от истинной реальности. Примечательно, что буддийское учение о языке автор сопоставляет с европейской философией языка, а именно — с воззрениями немецкого философа Мартина Хайдеггера. Общеизвестно его выражение: «Язык — это дом бытия». Для него нет никакой реальности помимо языка, который только и способен раскрыть ее не только органам чувств человека, но в первую очередь его сознанию. Буддийская же философия языка базируется на диаметрально противоположном постулате: язык только скрывает от нас истинную реальность, и мы склонны принимать слова за вещи и относиться к ним как к реальности (или, по крайней мере, как к точной карте реальности), хотя на самом деле они суть всего лишь инструменты, необходимые для взаимодействия с вещами и людьми.

В очень содержательной статье профессора факультета религиоведения университета Калифорнии в Санта-Барбаре (США) Фабио Рамбелли «Семиотика как сотериология: другой взгляд на средневековый японский буддизм» (“Semiotics as Soteriology: A Different Look at Mediaeval Japanese Buddhism”, pp. 55–80) рассматривается понимание языка в тантрическом буддизме в средневековой Японии (школа Сингон). Само широкое распространение буддизма в Южной, Центральной и Восточной Азии, отмечает автор, стало возможным не в последнюю очередь благодаря вышеописанному отношению к языку в буддийском учении. Приоритет смысла перед конкретным его языковым воплощением, предпочтение проповедей на разговорных языках сакрализации какого-то конкретного языка (будь то санскрит, пали или какой угодно другой) — всё это способствовало распространению буддизма в разных регионах, существенно отличавшихся и один от другого, и от области, где зародился буддизм, по природным условиям, особенностям хозяйства, социального устройства, культуры

и, естественно, по языку. В то же время буддийским проповедникам важно было вести пропаганду учения так, чтобы слушателям было ясно, что учение Будды стоит бесконечно выше всего того, о чем можно говорить в повседневной жизни (р. 58). В связи со всем этим возникает вопрос: какова была природа собственных слов Будды, коими он наставлял учеников? Если слова — только пустые знаки, то передавать знание, обретенное им под древом Бодхи, он мог лишь внеязыковыми средствами — вроде тех, которые использовали чаньские наставники. Если же он все-таки использовал речь именно для передачи знания о просветлении, а не только для повседневных, «мирских» целей, то делал это, применяясь к обстоятельствам проповеди — особенностям аудитории, ситуации и др. И в том и в другом случае язык и речь могут пониматься всего лишь как *средство* (црāуа), но не как что-то, что каким бы то ни было образом *отражает* реальность. Эта последняя позиция, в свою очередь, может иметь два варианта: либо слова Будды были такими же обыкновенными, как и у любого другого человека (такова была позиция большинства буддийских школ не только в Индии, но и в Тибете, Китае и Японии), либо же для передачи знания о просветлении он пользовался особым языком, отличающимся от любого языка повседневного общения (этого тезиса придерживались школы эзотерического буддизма) (pp. 59–60). Различия между школами буддизма по вопросу о характере речей Будды автор разъясняет через призму семиотической концепции Чарльза Пирса, суть ее, напомним, состоит в том, что все знаки делятся на три типа: индексы, или знаки, имеющие чисто физическую связь с означаемым (например, следы на песке, указывающие, что здесь кто-то прошел); иконы, или знаки, связанные с означаемым внешним сходством (таковы, например, многие дорожные знаки, на которых условно изображены бегущие дети, или дорожные рабочие, или падающие камни и т.п.); и символы, связь коих с означаемым условна и является результатом общественного соглашения (такое большинство слов любого языка, кроме звукоподражаний — иконических знаков). С этой точки зрения в большинстве буддийских школ язык понимался как комплекс *символов*, знаков произвольных, никак не отражающих сущность именуемого. Для мадхьямаки и китайской школы чань (японской дзэн) знак языка — это индекс, или средство, позволяющее прямо указать на реальность, которая никак сама по себе с языком не связана (здесь, заметим, Ф. Рамбелли не вполне верно понимает суть концепции Пирса: у американского мыслителя индекс, как было сказано выше, связан с означаемым чисто материально, но не *указывает* на означаемое в том смысле, в каком, например, указывают на необходимое направление движения дорожные указатели). Наконец, тантрический буддизм с его практикой рецитации мантр понимает знаки как иконы: каждая мантра буквально соответствует тем качествам сознания, для развития которых служит, так что это направление буддийской религиозной мысли опирается на более или менее ясно сформулированный постулат о взаимосвязи слов и вещей (р. 61). Сотериология тантрического (или эзотерического) буддизма исходит из представления о реальности как имеющей *пансемиотический* (pansemiotic) характер — в ней всё организовано в соответствии с определенным порядком и всё наделено значением. Всё сущее существует здесь (почти как в учении ведантиста Бхартрихари) благодаря речи: всё сущее есть Дхармовое тело Будды (dharmakāya), которое непрерывно проповедует Дхарму и самому себе, и всем живым существам, вмещаемым им, всеми возможными способами и на всех возможных языках (р. 64). В такой Вселенной каждая вещь связана с любой другой вещью, отражается во всех других вещах и сама отражает их (р. 65).

Возможно, за недостатком места или времени Ф. Рамбелли не развил мысль о связи этой концепции с ведийским учением о Вечной Речи и вселенском порядке (*rta*) и с отражением всего этого в «лингвистической веданте» Бхартрихари, но, во всяком случае, такое исследование могло бы быть интересным и пролить свет на целый ряд особенностей интеллектуальной жизни не только буддизма, но и индийской культуры вообще.

Статья преподавателя Юго-Западного университета финансов и экономики (Чэнду, КНР) Сюн Цзяцзюаня «Объектность и объективирование в буддийской философии: происхождение языка и язык как препятствие» (“Object-Hood and Objectification in Buddhist Philosophy: Origin and Obstacle of Language”, pp. 81–100) посвящена важной проблеме буддийского учения о языке — связи языка и обозначаемых им вещей и явлений. С точки зрения буддийской философии ни один язык не отражает реальность точно (p. 83), и она обычно подменяется в человеческом сознании языковыми конструкциями, которые оно и принимает за реальность. Один из необходимых аспектов просветления — осознание онтологической «дистанции» между языком и реальностью. Знак и обозначаемое могли бы совпадать, если бы сама реальность не была изменчивой. Человеческое сознание, ищущее в познаваемом прежде всего предсказуемости, воспринимает мир как состоящий из неизменных объектов, четко отделенных друг от друга во времени, в пространстве и в сущности, хотя на самом деле таких объектов не существует (p. 85). Так называемая реальность только предоставляет сознанию грубый материал для формирования объектов, существующих только в пределах сознания (pp. 85–86). В число двенадцати звеньев закона взаимозависимого возникновения (*pratītya-samutpāda*) входит имя-форма (*nāma-rūpa*), которое часто понимают неправильно, интерпретируя его как просто материальный мир. В действительности же *nāma-rūpa* — это результат взаимодействия пяти чувственных сознаний с соответствующими им аспектами материального мира. В ходе этого взаимодействия и формируются чувственные объекты (p. 86). Сами по себе отдельные чувственные сознания никаких объектов сформировать не могут — это делают умозрительное сознание (*manovijñāna*) и язык (p. 91). Иными словами, само мироздание, как мы его понимаем на «непросветленном» уровне, порождено языковыми структурами (p. 97), сама же по себе внеязыковая реальность будет познана только тогда, когда покров языка и логики будет сдернут с нее и сознание встретится с нею без посредников.

Преподаватель факультета религиоведения университета Калифорнии в Санта-Барбаре (США) Весна Уоллес в своей работе «Подтверждение традиции посредством лингвистических аргументов» (“Authenticating the Tradition through Linguistic Arguments”, pp. 101–122) рассматривает хотя и частный, но заслуживающий внимания вопрос о роли трактата «Кавьядарша» в истории центральноазиатского буддизма. На монгольский язык это сочинение было переведено только в XVIII в., однако многие свидетельства указывают на то, что монгольские книжники еще во времена династии Юань могли познакомиться с его тибетским переводом. Из этого видно, что распространение буддизма в Центральной Азии шло многими путями — в том числе через Китай.

Сходную проблему поднимает Барбара Майстерернст из Института азиатских и африканских исследований университета Гумбольдта (Берлин, Германия) в своей статье «Буддизм и китайская лингвистика» (“Buddhism and Chinese Linguistics”, pp. 122–148). Переводы буддийских сочинений на китайский язык обогатили не

только его лексику, но и синтаксис, и во многих переводах китайские фразы строятся отчасти по моделям синтаксиса, характерного для индоевропейских языков (р. 129). Особенно ярко это проявляется в использовании модальных глаголов (р. 132). Из всего этого видно, что влияние буддизма коснулось не только таких сложных компонентов культуры, как философия и религия, но и более низких ее уровней — в частности, языка. Естественно, можно ожидать, что такие же явления мы найдем и в других культурах, испытавших влияние индийской.

Последняя статья сборника, принадлежащая перу Адама Круга, сотрудника факультета религиоведения университета Калифорнии в Санта-Барбаре (США), — «Тантрическая эпистемология и проблема невыразимости в семи текстах традиции сиддхов» (“Tantric Epistemology and the Problem of Ineffability in the Seven Siddhi Texts”, pp. 149–184), — как видно уже из названия, посвящена проблеме языка в тибетском тантрическом буддизме. Вопрос, стоявший перед общиной махасиддхов, можно сформулировать так: каким образом высшая реальность, невыразимая по определению, может быть воспринята еще не просветленным человеком, а знание о ней — сообщено другим (р. 150)? Необходимость передачи психотехнического опыта привела представителей традиции махасиддхов к использованию определенных риторических приемов, призванных описать для ученика основные вехи пути к просветлению.

В целом эту монографию можно охарактеризовать как в высшей степени содержательную и интересную во многих отношениях. В ней раскрываются как черты чисто философского дискурса о языке в буддизме, так и особенности влияния буддийской идеологии на разговорные и литературные языки Дальнего Востока и Центральной Азии и использование языка в буддийской религиозной практике как инструмента, позволяющего приблизиться к высшей цели буддизма — просветлению. При всех различиях предметов исследования, методов и результатов общим свойством монографии мы назвали бы взаимодополнительность работ: каждая из них освещает только один аспект связи буддизма и лингвистики, но в целом становится вполне ясно и место языка как феномена в буддийской философии, и связь разговорных языков с религиозными практиками буддизма, и следы, оставленные переводами буддийских текстов в языках Дальнего Востока, так что взаимоотношения тех двух масштабных явлений культуры, названия которых вынесены в заголовок монографии, раскрыты вполне ясно.

Review of the book:

**Herat M. (ed.).**

***Buddhism and Linguistics: Theory and Philosophy.***

Cham: Palgrave Macmillan, 2018, xvii + 191 pp.

ISBN 978-3-319-67413-1 (in English).

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2020, volume 17, no. 4 (issue 43), pp. 121–128)

Received 02.06.2020.

Sergey L. Burmistrov

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaia naberezhnaia 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

**Key words:** Buddhist philosophy, linguistics, Zen Buddhism, Chinese Buddhism, Chinese language, semiotics.

**About the author:**

Sergey L. Burmistrov, Dr. Sci. (Philosophy), Leading Researcher, Section of South Asian Studies of the Department of Central and South Asian Studies, IOM RAS (SLBurmistrov@yandex.ru).